

## *Les figures féminines dans la tradition sur les trois derniers rois de Rome*

Dominique BRIQUEL

Université de Paris. Sorbonne

Le récit annalistique sur les règnes des rois de la période étrusque nous met en présence de ce que notre collègue P.-M. Martin appelait des «maîtresses-femmes»<sup>1</sup>. La première est Tanaquil, cette fière Tarquinienne qui ne supporta pas que l'origine de son mari Lucumon, né de l'exilé corinthien Démarate, le confinât dans une situation de second rang dans sa cité natale et le poussa à la quitter pour s'établir à Rome, cité ouverte et sans préjugés, accueillante au mérite d'où qu'il vienne. C'est elle qui est à la base du destin éclatant de son époux, devenu dans l'*Urbs* Lucius Tarquinius, y ayant occupé de hautes fonctions avant d'être appelé à succéder au roi Ancus Marcius. Elle fut bien, selon l'expression de J. Heurgon reprise par P.-M. Martin<sup>2</sup>, une «faiseuse de roi». Après l'avoir été vis-à-vis de son mari, elle le fut également vis-à-vis de son gendre, Servius Tullius. Elle sut d'abord reconnaître la grande destinée que les dieux réservaient à l'enfant né de sa captive Ocrésia, et lui permit ensuite de la réaliser en intervenant pour rendre possible la venue au pouvoir de Servius lorsque son époux eut succombé sous les coups des assassins envoyés par les fils d'Ancus Marcius. Mais une seconde femme ne le cède en rien à Tanaquil: sa petite-fille du côté de son gendre, Tullia, qui épousa son fils - à moins que ce ne fût son petit-fils<sup>3</sup> -, le futur Tarquin le Super-

---

<sup>1</sup> Voir Tanaquil, la «faiseuse de rois», dans *Latomus*, 44, 1985, p.5-15 (l'expression figure p.5).

<sup>2</sup> P.-M. Martin se réfère expressément pour le titre de son article à J. Heurgon, *Rome et la Méditerranée occidentale jusqu'aux guerres puniques*, Paris, 1969, p.113.

<sup>3</sup> Pour des raisons chronologiques, Denys d'Halicarnasse, suivant Pison, faisait du Superbe le petit-fils, et non le fils de Tarquin l'Ancien. Mais O. de Cazanove, *La chro-*

be. Elle aussi se comporta en «faiseuse de roi», cette fois par rapport au second Tarquin, même si c'est d'une manière beaucoup moins amène que sa parente: elle ne se contenta pas d'exciter l'ambition de son mari, mais poussa activement à la réalisation de ses désirs, en participant au complot qui aboutit au meurtre de son propre père, dont elle n'hésita pas à écraser le corps sous les roues de son char, méritant ainsi d'occuper une place de choix parmi les damnés des Enfers tels que se les représentaient les Romains<sup>4</sup>.

Ainsi les trois règnes de cette période - ceux de Tarquin l'Ancien, Servius Tullius, Tarquin le Superbe - virent deux femmes jouer un rôle essentiel, la première, Tanaquil, permettant la venue au pouvoir des deux premiers souverains, et la seconde, la criminelle Tullia, celle du tyran Tarquin le Superbe. Or c'est là un caractère spécifique de la période finale de l'époque royale, qui la distingue de celle qui précède. Là encore J. Heurgon l'avait bien relevé, en soulignant parmi les nouveautés introduites au niveau des trois derniers rois «le rôle éminent dévolu aux femmes»<sup>5</sup>. Il n'en allait assurément pas de même pour leurs quatre prédécesseurs. Nulle figure féminine ne vient égayer la geste d'Ancus Marcius ou celle de Tullus Hostilius et le rôle des Sabines dans la légende du *conditor*, pour crucial qu'il soit dans l'histoire de la cité, les pose surtout en objet passif de la convoitise des premiers Romains, au plus en moyen de conjonction entre leurs maris et leurs pères: on est loin du rôle proprement politique des femmes de la période étrusque. Même Egérie, la compagne de Numa Pompilius, ne peut être mise sur le même plan que Tanaquil ou Tullia: elle inspire sans doute le roi dans son action, mais ne joue aucun rôle dans son accession au pouvoir.

Cette importance de figures féminines par rapport à l'élévation et à la proclamation des rois est bien un trait particulier à la période étrusque. On en a une bonne illustration avec la sorte de réécriture de la légende de Romulus qu'offre la geste de Servius Tullius. La naissance à partir d'un phallus surgi du feu du foyer royal que la tradition, au moins sous sa forme la plus crue, attribue à ce roi, est un clair démarquage d'un motif emprunté aux légendes de «premier roi» latines dont le récit de

---

nologie des *Bacchiades* et celle des rois étrusques de Rome, dans *MEFRA*, 100, 1988, p.615-648, a bien montré que cette présentation ne se fondait pas sur une tradition ancienne, mais était une réfection de la doctrine courante due à la constatation de l'impossibilité à faire tenir sur deux générations la chronologie à envisager.

<sup>4</sup> Voir Silius Italicus, 13, 833-836.

Promathion a conservé l'application au cas du fondateur de Rome<sup>6</sup>. Mais la légende se poursuit, dans le cas du *conditor*, par une scène d'exposition et de salvation, puis par des enfances au milieu d'un monde sauvage - qui appartient à un type connu, dont l'étude de G. Binder a bien répertorié les occurrences<sup>7</sup> - qui rompent toute relation entre le héros et sa mère, ou plus généralement les figures féminines qui ont été liées à sa naissance<sup>8</sup>, et ne leur confère par la suite plus aucun rôle<sup>9</sup>. Dans celle de Servius au contraire le futur héros ainsi né du feu passe ses années de formation à l'intérieur du palais qui l'a vu naître et corrélativement les femmes qui sont intervenues pour sa naissance - sa mère Ocesia et la reine Tanaquil, qui a su reconnaître le sens divin de l'apparition du phallus dans le foyer royal - continuent à veiller sur son devenir: Tanaquil notamment explicite un second prodige, celui de l'auréole de feu entou-

<sup>5</sup> Voir J. Heurgon, *Rome et la Méditerranée occidentale*, p.242.

<sup>6</sup> L'essentiel de la tradition qui s'est développée autour de ce roi, avec notamment ce thème de la naissance à partir d'un principe masculin sorti du feu, est du ressort de la typologie du «premier roi», telle qu'elle apparaît dans le Latium à travers les cas parallèles de Romulus, dans la version archaïque de Promathion (transmise par Plut., *Rom.*, 2, 3-8), et du fondateur de Préneste, Caeculus (voir notamment G. Capdeville, *Servius Tullius et le mythe du premier roi*, dans *Mythe et politique*, Liège, 1989 (Paris, 1990), p.45-74, *Volcanus, recherches comparatistes sur les origines du culte de Vulcain*, Rome, 1995, p.7-39, et déjà notre article *En deça de l'épopée, un thème légendaire indo-européen : caractère trifonctionnel et liaison avec le feu dans la geste des rois iraniens et latins*, dans *L'épopée gréco-latine et ses prolongements européens*, Calliope II, sous la direction de R. Chevallier, *Caesarodunum*, 16 bis, 1981, p.7-31). Outre cette naissance, la tradition sur le règne de Servius témoigne d'un alignement sur celui du premier roi de Rome, le fondateur Romulus (tous deux donnent une organisation à la cité, avec le cadre des tribus ancienne et nouvelle manière, Servius donne à la ville un nouveau *pomerium* après celui qu'avait tracé le *conditor*, comme Romulus il célèbre trois triomphes, comme lui il ouvre un lieu d'asile) qui est susceptible de remonter à l'époque même du personnage, voulant ainsi se poser en émule du fondateur de la cité (selon les vues suggestives de S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, Bari, 1966, I, p.197-199, F. Coarelli, *Il Foro Romano*, I, Rome, 1983, p.198-199, G. Capdeville, *Servius Tullius*, p. 69-74).

<sup>7</sup> G. Binder, *Die Aussetzung des Königskindes Kyros und Romulus*, Meisenheim, 1964.

<sup>8</sup> Dans le récit de Promathion, à côté de la mère, qui est une esclave, apparaît une autre figure féminine qui est la fille du roi qui a refusé de s'unir au phallus et a envoyé sa servante à sa place. Dans cette substitution, S. Mazzarino, *l.c.* à n.6, a reconnu l'effet d'un désir de reporter sur la légende du fondateur l'origine servile qui était celle de Servius Tullius.

<sup>9</sup> Sur la différence de ce point de vue entre la légende de Romulus et Rémus et celles de jumeaux grecs parallèles, voir notre article *Les jumeaux à la louve et les jumeaux à la chèvre, à la jument, à la chienne, à la vache*, dans *Recherches sur les religions de l'Italie antique*, sous la direction de R. Bloch, Paris-Genève, 1976, p.73-97. Il est exceptionnel que les variantes de la légende romaine s'intéressent au sort de la mère des jumeaux et, par exemple, racontent qu'elle fut délivrée par ses fils au moment du rétablissement de Numitor sur le trône d'Albe.

rant la tête de l'enfant <sup>10</sup>, confirmant l'ascendance divine qui est la sienne, puis joue un rôle actif, comme nous l'avons rappelé, dans sa montée sur le trône. Servius continue à se mouvoir dans un monde où des femmes occupent une place de premier plan, aux antipodes du monde de bergers en marge de la civilisation qui est celui des jumeaux fondateurs jusqu'à leur rentrée à Albe.

\*\*\*

Il est tentant de reconnaître dans cette place que la tradition attribue aux femmes pour la période des rois étrusques le reflet de la liberté bien connue dont jouissait la femme étrusque, l'opposant sur ce point à la femme romaine (ou grecque) <sup>11</sup>. C'est précisément à partir de l'analyse du personnage de Tanaquil que J. J. Bachofen avait fondé sa théorie d'un antique *Mutterrecht* méditerranéen, qui se serait prolongé chez les Etrusques <sup>12</sup>. Le contraste entre la situation de la femme dans les deux civilisations a évidemment joué dans l'élaboration du récit. Il a permis par exemple d'opposer, en un diptyque édifiant, l'attitude de Lucrèce, ce modèle de la matrone romaine, trouvée dans sa maison filant sa quenouille avec ses servantes, alors que les brus toscanes de Tarquin le Superbe passaient en banquets et divertissements le temps où leurs maris étaient absents <sup>13</sup>. Mais on ne saurait voir dans l'importance conférée à Tanaquil ou à Tullia une simple transposition de la place de la femme dans la

<sup>10</sup> Sur le fait que ce second prodige, attesté seul chez Tite-Live, 1, 39, 3-4, cf. 1, 41, 3, ainsi que dans Val. Max., 1, 6, 1, Flor., 1, 6, 1, *De vir. ill.*, 7, 1-3, Serv., *ad Verg.*, *Aen.*, 2, 683, Zon., 7, 9, et déjà Valerius Antias, *H.R.R.*, fr. 12 = Plut., *Fort. Rom.*, 10, 323 cd, mais doublant celui de la naissance à partir du feu chez DH, 4, 2, 1-4, Ov., *F.*, 6, 629-636, Pl., 36, 204, n'est pas nécessairement à interpréter comme une réfection dans un sens moins scabreux du thème de la naissance à partir du phallus surgissant des flammes, mais a pu le dédoubler dès l'origine, d'une manière analogue à ce que l'on rencontre pour Romulus et Caeculus de Préneste, voir notre article cité à n.6 et G. Capdeville, *Volcanus, l.c.*

<sup>11</sup> Telle est l'interprétation de J. Heurgon, *La vie quotidienne chez les Étrusques*, Paris, 1961, p.103-105. Sur la femme étrusque, outre les excellentes pages de J. Heurgon, *La vie quotidienne*, p.98-122, on se reportera maintenant à A. Rallo et al., *Le donne in Etruria*, Rome, 1989.

<sup>12</sup> Dans *Die Sage von Tanaquil, eine Untersuchung über den Orientalismus in Rom und Italien*, Heidelberg, 1870.

<sup>13</sup> Sur l'opposition, dans l'historiographie romaine, pour cette période, de la femme étrusque et de la femme romaine, que double l'opposition entre la représentation des rapports pères/fils pour les deux peuples, voir G. Dumézil, *Pères et fils dans la légende de Tarquin le Superbe*, dans *Hommages à J. Bidez et F. Cumont*, Bruxelles, 1949, p.77-84. Pour l'attitude des brus du Superbe, Liv., 1, 57, 9.

société étrusque. Le rôle qui leur est attribué va beaucoup plus loin que ce qu'on est autorisé à admettre pour la femme dans la civilisation tyrrhénienne. Ainsi la fonction proprement politique qui est celle de Tullia lorsqu'elle salue la première son criminel époux du titre de roi après l'assassinat de leur père et beau-père Servius<sup>14</sup> peut sans doute être rapprochée de ce qui existe dans certaines civilisations, où la reine a effectivement le privilège de proclamer le nouveau roi, par exemple dans une perspective de succession exogamique en ligne utérine. Mais ce n'est que par une pétition de principe qu'on peut attribuer une telle fonction à la femme du roi étrusque: la seule attestation d'un tel usage serait justement la légende - romaine - de Tullia. Rien n'autorise à penser que la femme en Étrurie ait joué un rôle réellement politique, comme l'épouse de Tarquin le Superbe. Elle jouit indéniablement d'une plus grande liberté de comportement, au moins dans les banquets et les spectacles, que sa consœur de Rome ou d'Athènes. Ses droits dans la société devaient être d'un autre ordre que ceux de la Romaine soumise à la *manus* de son père puis de son mari: plus encore que la fréquence du matronyme dans nos inscriptions, le système de dénomination de la femme qui lui donne un nom complet, semblable à celui de l'homme, lui conférant un prénom qui permet de l'individualiser au sein du groupe familial représenté par le nom de famille, alors que la femme romaine doit se contenter du seul gentilice et apparaît donc comme un élément indistinct dans un groupe familial où seuls les hommes, par leur prénom, ont leur individualité reconnue, autorise à penser que la situation juridique de la femme était différente<sup>15</sup>. Mais nous n'avons aucun moyen de préciser ses droits et il serait hasardeux d'affirmer qu'ils aient pu s'exercer dans le domaine politique. Autant que nous le sachions, la politique, en Étrurie comme chez les autres peuples avec lesquels ils étaient en contact, a toujours été l'affaire des hommes.

Nous ne serions pas non plus enclin à interpréter comme un trait étrusque la fonction religieuse attribuée par la tradition romaine à Tanaquil. Certes sa capacité à interpréter le prodige de l'aigle venant enlever et reposer sur sa tête le bonnet de son époux Lucumon lors de son arrivée en vue de Rome, puis celui du phallus se dressant dans les flammes du foyer royal est expressément mise en rapport avec ses connaissances en matière de

<sup>14</sup> Liv., 1, 48, 5, DH, 4, 39, 1, Flor., 1, 7, 2 (1, 1), *De vir. ill.*, 7, 19, Zon., 7, 9.

<sup>15</sup> Voir notre article *Le système onomastique féminin dans les épigraphies de l'Italie pré-romaine*, dans *Sens et pouvoirs de la nomination dans les cultures hellénique et romaine*, sous la direction de S. Gély, Montpellier, 1992, p.25-35.

divination étrusque<sup>16</sup>. Et les propos que lui prête Tite-Live devant le comportement de l'aigle dans la scène sur le Janicule, analysant en détail le symbolisme de la tête et précisant de laquelle des régions du ciel (au nombre de seize) entre lesquelles la science religieuse toscane répartissait la voûte céleste<sup>17</sup>, venait le volatile, nous offrent sans doute un des témoignages les plus concrets que nous ayons sur ce qu'était la consultation d'un haruspice étrusque, confronté à l'interprétation d'un prodige. Il n'en reste pas moins que, là encore, nous sommes en présence d'un *unicum*. Jamais ailleurs *l'Etrusca disciplina* n'apparaît comme étant le fait de femmes. Tous les haruspices que nous connaissons sont des hommes et les quelques indications que nous pouvons glaner sur la manière dont se faisait la formation à cette science religieuse nationale nous mettent uniquement en présence d'individus de sexe masculin: il apparaît que le père du Caecina correspondant de Cicéron a formé lui-même son fils à la discipline étrusque, mais il n'y a nul indice que cette formation, assurée dans un cadre familial, se soit également adressée aux membres féminins de la famille<sup>18</sup>. Il n'est sans doute pas exclu que des femmes étrusques aient pu avoir quelque lumière en matière d'haruspicine; mais on ne peut conclure du cas de Tanaquil que la *peritia* en la matière que lui attribue l'historien padouan fût chose générale en Toscane comme il le laisse entendre, ni surtout qu'elle fût le signe d'un rôle effectif des femmes dans ce domaine. Là encore la légende romaine va bien au-delà de ce qu'on est en droit de penser des réalités étrusques. La reconnaissance des capacités divinatoires de Tanaquil ne peut pas être interprétée comme un reflet des données de la civilisation toscane: comme l'a rappelé récemment S. Montero Herrero, cette fonction attribuée à l'épouse de Lucumon est du ressort de l'imagination romaine, non de la réalité tyrrhénienne<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Voir pour le premier prodige Liv., 1, 34, 9, DH, 3, 47, 3, et pour le second DH, 4, 2, 2, Arn., Nat., 5, 18.

<sup>17</sup> Voir Liv., 1, 34, 9.

<sup>18</sup> Pour le cas de Caecina, Cic., Fam., 6, 6, 3; pour l'ordre des soixante haruspices, voir Cic., Div., 1, 92, et Leg., 2, 9, 21, Val. Max., 1, 1, 1, avec, à propos de la légende de Tagès, comm. Bern. ad Luc., 1, 636. Sur la question, on pourra se reporter maintenant à M. Torelli, *Elogia Tarquiniensia*, Florence, 1975, p.120-121.

<sup>19</sup> S. Montero Herrero, *Diosas y adivinas, mujer y adivinación en la Roma antigua*, Madrid, 1994, p.48-50; dans le même sens déjà L. Euing, *Die Sage von Tanaquil*, Frankfurt, 1933, p.19, A. Momigliano, *Tre figure mitiche: Tanaquilla, Gaia Cecilia e Acca Larenzia*, dans *Miscellanea della Facoltà delle Lettere e Filosofia dell'Università di Torino*, 2, 1938, p.3-28 = *Quarto contributo alla storia dei studi classici*, Rome, 1969, p.455-485, spéc. p.457, E. Cantarella, *Tanaquilla tra diritto materno e diritto paterno*, dans *La mujer en el mundo mediterráneo antiguo*, Grenade, 1990, p.84-96.

C'est donc du récit de la tradition romaine qu'il convient de partir, et non de la grille de lecture qu'on serait tenté de lui appliquer en fonction de l'idée qu'il refléterait une réalité étrusque différente des règles qui avaient cours à Rome. Or, de ce point de vue, il convient tout d'abord de replacer la fonction attribuée par la narration à ses figures féminines dans une perspective d'ensemble qui est celle de la nouvelle période de l'époque royale qui s'ouvre avec l'arrivée du premier Tarquin. Nous pouvons reprendre sur ce point la très juste présentation qui en a été faite en 1982 par P.-M. Martin, développant des vues formulées par J. Heurgon en 1963: le récit se fonde sur l'idée d'une déchéance progressive de l'institution royale, celle-ci s'éloignant peu à peu de ce qui avait été une juste pratique de la monarchie et aboutissant à la tyrannie du dernier des rois, provoquant ainsi l'avènement du régime républicain<sup>20</sup>. Chacun des trois rois entre les règnes desquels la tradition répartit cette période marque une étape dans la dégradation de la royauté, perceptible dans la manière dont chacun d'eux parvient au pouvoir: J. Heurgon parlait à ce propos d'une «trajectoire lancée avec fermeté et dessinée sans défaillance jusqu'à la retombée finale».

— Tarquin l'Ancien ne remet pas en cause ce qui avait été présenté comme le fonctionnement normal de la monarchie sous les règnes antérieurs, en ce sens que son accession au trône se fait de manière régulière, conformément à ce qui s'était passé pour ses prédécesseurs. Tite-Live décrit la réunion des comices par laquelle le peuple l'élit roi à une écrasante majorité<sup>21</sup>, lui conférant ainsi cette nécessaire investiture populaire que l'historien avait relatée pour Numa, Tullus, Ancus<sup>22</sup>. Il est vrai qu'il ne mentionne pas à son propos la sanction par le sénat qui, pour les trois rois précédents, venait en écho de la décision populaire. Mais il ne faut pas voir dans ce détail plus qu'une omission sans signification: Tite-Live ne mentionne pas non plus la procédure de l'interrègne<sup>23</sup>, ni non plus l'indispensable validation par les dieux du choix des hommes que constitue la procédure de l'inauguration dont Denys fait état à son propos comme

---

<sup>20</sup> P.-M. Martin, *L'idée de royauté à Rome, I, De la Rome royale au consensus républicain*, Clermont-Ferrand, 1982, p.49-55, et déjà J. Heurgon, *Tite-Live, Histoires, I*, collection *Erasmus*, Paris, 1963, p.7-8.

<sup>21</sup> Liv., I, 35, 1-6.

<sup>22</sup> Pour Numa, 18, 5, Tullus, 22, 1, Ancus, 32, 1. Pour Tullus et Ancus, l'historien fait état de la ratification par le sénat; il ne l'évoque pas pour Tarquin, mais sans qu'il y ait là plus qu'un effet de la brièveté du récit.

<sup>23</sup> Voir sur la question l'étude classique de A. Magdelain *Auspicia ad patres redeunt*, dans *Hommages à J. Bayet*, Paris, 1964, p.427-473.

pour ses prédécesseurs<sup>24</sup>. On peut penser que, pour la tradition, Tarquin l'Ancien est devenu roi au terme d'une procédure régulière, que nos textes développent à propos de Numa, le premier à en avoir bénéficié, mais n'éprouvent pas le besoin de répéter ensuite dans tous ses détails.

Il n'empêche que des nouveautés apparaissent et que celles-ci sont présentées comme témoignant d'une dégradation de la coutume ancienne. Tite-Live en particulier insiste sur le fait que ce roi a été le premier à faire acte de candidature et à briguer les suffrages du peuple, en évoquant des procédés qui, s'ils ne relèvent pas, au moins à Rome, de la corruption électorale, rentrent dans une pratique de services rendus dans l'espoir de profiter de leurs retombées au moment des votes. Il les mentionne avec un ton qui laisse percer la critique, et constate qu'on est rentré, avec ce roi, dans l'ère des basses manoeuvres électorales...<sup>25</sup>. La critique est même ouverte avec l'affirmation selon laquelle Tarquin aurait volontairement éloigné les fils d'Ancus au moment du vote, les envoyant faire une partie de chasse<sup>26</sup>.

— L'aspect négatif reste limité dans le cas de Tarquin l'Ancien et il n'est pas présenté comme un aventurier cynique, prêt à tout pour parvenir à ses fins. Après tout, lors de la scène du Janicule, les dieux lui ont, à l'avance, accordé leurs faveurs. L'avènement de Servius va représenter une étape ultérieure dans la dégradation de l'institution. Car l'image assez positive qui est celle de ce roi dans la tradition - et dont on pourrait donner comme illustration la phrase que lui appliquait l'empereur Claude dans le discours de 48 conservé par la table claudienne de Lyon «il obtint la fonction royale pour la plus grande utilité de l'Etat»<sup>27</sup> - ne doit pas masquer que son accession au pouvoir est marquée, pour la première fois dans l'histoire de la monarchie romaine, par une rupture de ce qui avait été posé comme règle institutionnelle. Il n'y a pas dans son cas d'interrois: la ruse de Tanaquil, faisant croire mensongèrement que Tarquin l'Ancien

<sup>24</sup> Denys évoque les interrois pour Tarquin, en 3, 46, 1, comme pour Numa, 2, 57-58, Tullus, 3, 1, 1, Ancus, 3, 36, 1; pour la sanction religieuse, il la précise dans le même passage pour Tarquin en 3, 46, 1, comme il l'a fait dans le passage cité pour Ancus; il n'a pas évoqué celle-ci pour Tullus, ni même pour Numa alors que Tite-Live donne pour le successeur de Romulus une description précise du rituel (en 1, 18, 6-10) qu'il passe sous silence ensuite; Denys en revanche fait état d'une sanction comparable pour Romulus, distincte de l'auguration lors de la fondation de Rome (2, 4-5).

<sup>25</sup> En 1, 34, 11, l'historien évoque l'«abord affable, la table accueillante, les services rendus» de l'ancien Lucumon.

<sup>26</sup> En 1, 35, 1.

<sup>27</sup> Voir *CIL*, 13, 1668, 23-24.



était encore en vie, a fait que le sénat n'a pas procédé à la nomination d'un *interrex*. Et lorsqu'ensuite a lieu la révélation de la mort de Tarquin, il est bien précisé que Servius ne se soumet pas à une ratification selon les formes légales de son avènement comme roi. Tite-Live et Denys d'Halicarnasse présentent il est vrai ce manquement aux règles traditionnelles sous des jours opposés, le premier soulignant l'absence de vote populaire mais lui accordant - si on garde le texte des manuscrits - la sanction du sénat, le second lui déniait expressément l'accord du sénat et affirmant qu'il aurait - mais dans un second temps et pour contrer l'hostilité du sénat - demandé et obtenu les suffrages du peuple <sup>28</sup>. Mais nous n'avons pas besoin ici de discuter ce point, qui pose entre autres de délicates questions quant à l'établissement du texte livien <sup>29</sup>; il nous suffit de constater que le pouvoir royal dont Servius a bénéficié, et même si la tradition est unanime à lui accorder un vote populaire favorable, mais survenu *a posteriori* <sup>30</sup>, n'a pas été le résultat d'une procédure dans les formes normales, conforme à ce qui s'est passé même pour Tarquin l'Ancien.

— Avec Servius, si les formes traditionnelles n'avaient pas été respectées, s'il y avait eu ruse, désinvolture à l'égard des règles, il n'y avait pas eu crime: dans la version classique du passage du premier Tarquin à Servius Tullius, celui-ci est totalement innocent de la mort de son prédécesseur, qui est le fait des fils d'Ancus Marcius. C'est avec Tarquin le Superbe qu'on atteint le stade ultime du pervertissement de l'institution monarchique. Le second Tarquin parvient au pouvoir par une usurpation et un crime, en assassinant, avec l'aide de Tullia, son prédécesseur; il est un criminel - ce que Servius n'a jamais été - et on laisse entendre qu'il l'a peut-être déjà été pour pouvoir épouser l'ambitieuse Tullia, mariée à son falot de frère alors que lui-même avait dû épouser sa soeur. En tout cas ce processus sanglant de prise de pouvoir est à l'image de l'intolérable tyrannie qui sera la sienne, et il est évident qu'un tel tyran ne s'embarras-

<sup>28</sup> Voir respectivement Liv., 1, 41, 6, et DH, 4, 8-12.

<sup>29</sup> Dans la phrase par laquelle l'historien décrit, en 1, 41, 6, la prise de pouvoir de Servius *Servius praesidio firmo munitus, primus injussu populi, voluntate patrum regnavit*, P.-M. Martin, *L'idée de royauté*, p.50-53, a proposé de restituer un *sine* devant *voluntate*, ce qui revient à dénier à ce roi l'accord du sénat, d'une manière semblable à ce qu'on a chez Denys.

<sup>30</sup> Chez Denys, c'est seulement à cause de la réaction négative du sénat que Servius a recours au vote du peuple; chez Tite-Live, la sanction populaire est rejetée encore plus loin dans la carrière du roi, après les guerres victorieuses qui lui ont permis de distribuer des terres au peuple et en raison de l'accusation du futur Tarquin le Superbe d'«être roi sans l'aveu du peuple» (1, 46, 1).

se d'aucune forme légale. Même la légalisation *a posteriori* que la tradition accorde à Servius est exclue dans son cas. Sa royauté est un pouvoir de fait, exercé sans vergogne et sans aucune sanction, ni du sénat, ni du peuple, ni des dieux à travers l'inauguration. Il ne restera plus aux Romains qu'à instaurer une nouvelle légalité, mais qui sera celle de la *libera res publica*, passant par le refus à tout jamais du *regnum*.

\*\*\*

Nous avons rappelé cette ligne directrice qui sous-tend l'articulation des trois règnes de cette période. Or pour notre propos qui concerne le rôle des figures féminines dans la présentation de cette période, on constate que ce même principe permet d'ordonner les interventions des personnages féminins. Nous avons souligné la nouveauté que représentait leur intrusion dans l'élévation et la venue au pouvoir des trois rois: celle-ci se fait également selon cette même dégradation progressive que nous avons relevée.

— Pour l'accession au trône de Tarquin l'Ancien, Tanaquil apparaît sans doute comme une ambitieuse, poussant son mari à quitter Tarquinia pour tenter sa chance à Rome. Mais elle ne fait rien qui aille contre les règles légales: pour la campagne électorale menée par son époux - qui est le point nouveau, et allant dans un sens négatif, qui s'introduit alors dans le récit - son nom n'est pas mentionné. En fait son rôle, à ce stade, se limite à l'interprétation du prodige survenu sur le Janicule. Mais ce prodige, d'ordre privé, et le fait qu'elle en explicite le sens ne sont en rien contraires aux normes légales: d'ailleurs, pour confirmer sa royauté, son mari aura recours, comme ses prédécesseurs, à l'inauguration. Le prodige de l'aigle enlevant son bonnet ne l'a donc pas remplacé. Tarquin reste un roi légitime, selon les formes anciennes, et dans ce processus, purement légal, de montée sur le trône Tanaquil disparaît entièrement.

— Dans le cas de Servius Tullius, il n'en va plus exactement de même. On peut sans doute comparer - en dépit de leurs différences évidentes<sup>31</sup> - les premières interventions de Tanaquil à son sujet, lors de l'apparition du phallus dans le feu du foyer - dans les versions du récit qui admettent ce prodige - puis lors de celle de l'auréole de flammes qui nimbe la tête de l'enfant, à la manifestation divine dont a bénéficié Tarquin l'An-

---

<sup>31</sup> Lucumon-Tarquin a une origine purement humaine, sans rien de comparable à la naissance divine prêtée à son successeur; par ailleurs le récit concernant Servius fait intervenir, à côté de Tanaquil, sa mère Ocresia, point sur lequel nous allons revenir.

cien à son arrivée en vue de Rome. Pour Servius encore il s'agit de signes envoyés par la divinité pour expliquer la nature supérieure du personnage, annoncer sa royauté et, dans ces deux épisodes comme dans celui du Janicule, Tanaquil ne fait fonction que d'interprète de la volonté divine. Mais au moment de la venue au pouvoir du roi - dont nous avons vu qu'il marquait une rupture nette d'avec les règles établies - cette même Tanaquil joue un rôle qu'elle n'a absolument pas joué vis-à-vis de son mari. Elle pousse expressément à l'abandon des formes traditionnelles de passation des pouvoirs, incite le jeune Servius à profiter de l'occasion qui s'offre à lui, en lui rappelant les faveurs divines dont il a été l'objet, et manigance de dissimuler la mort de Tarquin, ce qui permet d'éviter la procédure de l'interrègne. Elle a donc une responsabilité directe dans l'évolution de la monarchie, dans la dégradation des formes de succession royale.

— Quant à Tullia, elle est bien évidemment un élément essentiel de la perversion finale de l'institution que représente le règne de Tarquin le Superbe. Outre le fait, déjà relevé, qu'elle est la première à saluer son mari du titre royal <sup>32</sup> - ce qui est une subversion complète des règles anciennes -, elle est intimement associée à ses entreprises criminelles, le pousse ouvertement dans ce sens. Et elle se rend personnellement coupable du geste scandaleux que la tradition relève avec horreur, qui consiste à passer avec son char sur le cadavre ensanglanté de son père <sup>33</sup>. Elle est une pure criminelle, directement liée aux crimes de son époux. L'arrivée de ce dernier au pouvoir n'est bien sûr pas approuvée par les dieux: corrélativement, il est naturel que Tullia n'ait rien qui rappelle les capacités divinatoires de Tanaquil, le rapport privilégié avec le sacré qui était le sien. A ce stade, avec cette monarchie fondée sur le crime, on n'a plus rien qui rappelle les signes divins dont ont été gratifiés Tarquin l'Ancien puis Servius Tullius - et qui avaient vu apparaître Tanaquil dans son rôle d'interprète des volontés divines. Ou plutôt on en a l'inverse: car la scène de Tullia sur son char, au moment où elle proclame la royauté de son mari, prend l'exact contrepied de ce qui s'est passé pour le premier Tarquin, en une polarité qui a été justement soulignée par A. Borghini, F. Coarelli et A. Johner <sup>34</sup>. Dans les deux cas, c'est une «dame au char» qui

<sup>32</sup> Références *supra* n.14.

<sup>33</sup> Varr., *L.L.*, 5, 159, Liv., 1, 48, 5-7, DH, 4, 39, Ov., *F.*, 6, 603-610, Val. Max., 9, 11, 1, Sil., 13, 833-836, Flor., 1, 7, 2, *De vir. ill.*, 7, 19, Fest. et P. Fest., 196 L, 450-451 L, Zon., 7, 9.

<sup>34</sup> A. Borghini, *La «scena» del carro e la donna divina : Gordio, Pisistrato e Tarquinio Prisco*, dans *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 12, 1984, p.61-115, spéc. p.107-109, F. Coarelli, *Il Foro Boario*, Rome, 1992, p.314-315, A. Johner, *La violence chez Tite-Live, mythographie et historiographie*, Strasbourg, 1996, p.259-263.

intervient dans le processus qui va aboutir à l'accession au trône. Mais Tanaquil - dont le char est banalement le chariot qui la transporte avec son époux de Tarquinia à Rome - agit dans le respect des formes légitimes: elle se borne à interpréter le signe dont les dieux ont fait bénéficier Lucumon, par un examen auspicial de type usuel, et s'efface ensuite, tandis que Tullia commet un forfait horrible avec son *carpentum*, au moment où elle enfreint également les règles en s'associant au coup d'état du futur Superbe et en se permettant de lui donner le titre de *rex*.

Tout ce qui est ainsi dit par la tradition des femmes qui entourent les Tarquins et Servius rentre dans un récit qui, il faut le rappeler, globalement, n'a aucune chance de correspondre à la réalité historique<sup>35</sup>. Tout d'abord l'existence de deux Tarquins, le père et le fils, qui auraient régné l'un avant, l'autre après Servius Tullius, représente, dans la chronologie traditionnelle, un non-sens que déjà Denys d'Halicarnasse dénonçait vigoureusement: elle aboutissait à faire vivre Tarquin le Superbe plus de cent-vingt ans...<sup>36</sup>. En outre la personnalité des deux Tarquins que connaît et distingue la tradition apparaît, dans le détail, souvent floue: on a depuis longtemps repéré les doublets qui existaient entre ce qui est attribué au père et au fils. Tout se passe comme si on avait gardé le souvenir de certains faits, qu'on rapportait à la dynastie des Tarquins, mais sans qu'on fût en mesure de les affecter à un personnage précis. S'il est indéniable que des rois Tarquins ont régné sur Rome, on ne peut pas dire qu'ils aient été tels que le rapportent nos textes, ni même qu'ils aient été au nombre de deux seulement. Avec les deux figures de Tarquin l'Ancien et de Tarquin le Superbe qu'offre le récit, on se trouve en face d'une reconstruction du passé.

C'est encore plus patent en ce qui concerne Servius Tullius. Si son origine servile - ou du moins son appartenance à une catégorie inférieure, de quelque manière qu'on définisse celle-ci - paraît garantie par son prénom Servius, si son rôle de roi réformateur - même si certains détails de la «constitution servienne» qui lui est attribuée sont visiblement anachroniques - doit aussi correspondre à une réalité, la présentation que

<sup>35</sup> Nous pouvons nous contenter ici de remarques rapides sur la question, qu'on trouvera bien exposée p.ex. dans J. Heurgon, *Rome et la Méditerranée occidentale jusqu'aux guerres puniques*, Paris, 1969, p.228, 241-247.

<sup>36</sup> Voir DH, 4, 7; Denys se réfère sur ce point à Lucius Calpurnius Piso Frugi, qui, se fondant sur ces impossibilités chronologiques, faisait du Superbe non le fils, mais le petit-fils de Tarquin l'Ancien (4, 7, 5 = *H.R.R.*, fr. 15). Mais sur le fait que cette solution représente une tentative pour rendre admissible le schéma offert par la tradition, et non une forme ancienne de celle-ci, voir O. de Cazanove, art. cité à n.3.

la tradition fait de son règne, et notamment le type de relation qu'il aurait eu avec les Tarquins sont de l'ordre de la reconstruction *a posteriori*. Nous avons la chance, dans son cas, de disposer du témoignage de l'empereur Claude dans le discours conservé par la table claudienne de Lyon affirmant l'identité, au moins d'après ses sources étrusques, de ce roi et d'un aventurier étrusque du nom de Mastarna, *sodalis fidelissimus* de cet autre *condottiere* toscan Caeles Vibenna, témoignage que vient appuyer un document étrusque du IV<sup>e</sup>me siècle av. J.-C., la peinture de la tombe François, à Vulci, sur laquelle on voit Macstarna, en compagnie des deux frères Caeles et Aulus Vibenna, affronter, entre autres, un Gnaeus Tarquin de Rome qu'ignore la tradition littéraire<sup>37</sup>. C'est assez, à notre avis, pour suggérer fortement que Servius Tullius - qu'il paraît difficile, selon nous, de distinguer de ce Mastarna auquel l'empereur Claude l'identifie expressément<sup>38</sup> - soit venu à Rome comme membre d'une sorte de grande compagnie menée par les frères Vibenna, peut-être à titre de mercenaires<sup>39</sup>, et se soit emparé du pouvoir aux dépens du roi Tarquin

<sup>37</sup> Sur ces documents on pourra se reporter maintenant au catalogue de l'exposition *La Tomba François di Vulci*, Vatican, 1987, sous la direction de F. Buranelli; pour les réalités historiques sous-jacentes, voir dans cet ouvrage M. Pallottino, *Il fregio dei Vibenna e le sue implicazioni storiche*, p.225-233.

<sup>38</sup> Cependant opinion différente exprimée récemment par T.J. Cornell, *The Beginnings of Rome*, Londres-New York, 1996, p.134-141.

<sup>39</sup> Sur le fait que Rome a pu faire appel, à cette époque, à des spécialistes venus d'Étrurie maîtrisant la nouvelle tactique du combat hoplitique, et que l'arrivée de Tarquin l'Ancien, puis celle des frères Vibenna et de Macstarna/Servius Tullius peuvent être interprétées dans cette perspective, voir G. Valditara, *Studi sul magister populi, dagli ausiliari militari del re ai primi magistrati repubblicani*, Milan, 1989. L'objection avancée par G. Capdeville, *Le nom de Servius Tullius*, dans *La Rome des premiers siècles, légende et histoire, actes de la table ronde en l'honneur de M. Pallottino*, Paris, 1990 (Florence, 1992), p.47-67, spéc. p.54-57, contre le rapprochement entre le nom de Macstarna et le titre de *magister populi*, estimant impossible qu'un Étrusque comme Caeles Vibenna (puisque, selon l'argumentation convaincante de M. Pallottino, c'est à lui et non à son *sodalis* Servius Tullius que se rapporterait le titre auquel se réfère le nom Macstarna, formé avec un suffixe étrusque *-na* qui implique un sens de dépendance) ait été connu sous un nom (ou dans son cas un surnom) latin ne nous apparaît pas rédhitoire : il est fréquent que des chefs, surtout dans le cas de marginaux par rapport aux institutions comme semblent l'avoir été les frères Vibenna, soient désignés par un terme étranger (il suffit de penser à l'emploi en français, dans certains cas, de termes comme leader, boss, caïd ou pacha, ou de la désignation du Chinois Tchang-Kai-Chek par le mot Generalissimo (Gemo), voire de l'adoption généralisée dans les langues européennes d'un mot arabe pour l'amiral). Que Servius (Macstarna) ait directement succédé à un roi Tarquin ou qu'Aulus Vibenna (qui, selon la restitution *a germani servulo vita... spoliatus* proposée par Gelenius, Bâle, 1546, pour le passage d'Arnobé, *Nat.*, 6, 7, aurait été tué par un «petit esclave de son frère» Caeles, en qui il est tentant de reconnaître Servius/Macstarna) ait un moment pris le pouvoir à Rome est un point secondaire.

qui y était alors établi. Il n'est pas besoin de souligner que la naissance miraculeuse dans le palais du roi Tarquin l'Ancien et la bienveillance subséquente de la reine à l'égard du fils de sa servante ne peuvent être qu'une réinterprétation, faisant intervenir pour le sixième roi de Rome le schéma connu pour son fondateur Romulus <sup>40</sup>, d'une réalité qui a toutes chances d'avoir été plus proche de la version «étrusque» de l'empereur Claude et de ce que suggèrent les images de la tombe François. Les rapports entre Servius et la famille des Tarquins ont dû être beaucoup moins idylliques que ce que laisse entendre la tradition romaine sur Tarquin l'Ancien et Tanaquil.

Il n'est d'ailleurs pas impossible que cette tradition romaine ait gardé certaines traces d'une relation hostile entre Servius et son prédécesseur Tarquin. Il faut bien avouer que la version classique de la mort de Tarquin l'Ancien est absurde: il est assassiné par les fils de son devancier Ancus Marcius, mais le geste criminel de ceux-ci, qui en veulent justement à Servius, a pour effet de faire monter sur le trône celui-là même dont ils trouvent scandaleux qu'il risque d'exercer un jour le pouvoir royal. Il n'est pas impensable qu'une telle présentation, disculpant cette figure positive aux yeux de notre tradition qu'est Servius de la mort de son prédécesseur, résulte de la réfection d'une version qui aurait crûment admis la responsabilité de Servius - ou au moins de ses alliés - dans ce qui s'est passé. G. Capdeville a fort suggestivement mis en rapport les deux bergers, soudoyés par les fils d'Ancus Marcius, qui mettent à mort Tarquin l'Ancien, et les frères Vibenna, à qui Macstarna a été associé<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> Voir *supra* n.6.

<sup>41</sup> Voir G. Capdeville, art. cité à n.6, p.62-66. Nous ne penserions cependant pas qu'on puisse établir un rapport entre la présentation comme bergers des meurtriers et un caractère primitif, agreste, qu'aurait conservé la troupe des frères Vibenna. Celle-ci doit au contraire avoir eu un aspect «moderne», hoplitique (ce qui ne signifie nullement, en milieu étrusque, qu'elle ait été une armée civique; il s'agit au contraire d'une troupe gentilice comme celle que les Fabii ont menée contre Véies, ou celle que les trouvailles de casques marqués du gentilice *Haspnaś* ont révélée pour Vetulonia - sur lesquelles A. Maggiani, *L'Etruria settentrionale*, dans *La crise des sociétés de l'Italie archaïque au Vème s. av. J.-C.*, Rome, 1987 (Rome, 1990), p.48-49 -, comprenant clients et *sodales*). L'aspect pastoral des deux meurtriers tient à la typologie du récit du «premier roi» et est à comparer avec ce qui est dit de Faustulus (et son frère Faustinus) dans la légende de Romulus ou des frères Depidii/Digidii dans la tradition prénestine relative au fondateur Caeculus (voir G. Capdeville, art. cité et *Volcanus*, p.36-37; cf. aussi notre article *Twins and Twins in the Legend of the Founding of Rome*, dans *Perspectives on Indo-European Language, Culture and Religion, Studies in Honor of E.C. Polomé*, Washington, 1992, II, p.315-320). Pour une mise en relation des frères Vibenna avec la tradition du «premier roi» (à propos de la légende de Romulus), voir déjà F. Coarelli, *Il Foro Romano*, I.c. à n.6.

Ils ont peut-être, à un certain stade, joué le rôle dévolu ensuite aux bergers envoyés par les fils d'Ancus. On pourrait proposer une analyse analogue à partir de la variante de la naissance de Romulus rapportée par Promathion. Si on admet - comme nous serions porté à le faire - la proposition de S. Mazzarino selon laquelle cette forme archaïque de la légende reflèterait - pour une part au moins de son élaboration complexe - une projection de la figure historique de Servius Tullius sur la légende du *conditor*<sup>42</sup>, il devient important que le rôle habituellement dévolu à Amulius le soit à un Tarchétios, qu'on ne peut évidemment pas séparer des Tarquins historiques: le fait que, dans cette forme de la légende, le méchant roi d'Albe qui fait exposer les jumeaux et est ensuite éliminé par eux porte le nom du prédécesseur de Servius suggère que les relations entre les deux n'ont pas été nécessairement aussi amènes que ce qu'admet la tradition classique. Va dans le même sens le fait que rien ne rappelle dans ce récit de Promathion, qui attribue pourtant à Romulus (et son frère) le même type de naissance miraculeuse que la tradition classique attribue à Servius - quand du moins elle ne le tait pas par pudeur... -, le rôle positif de Tanaquil, femme de Tarquin l'Ancien, dans l'ascension de celui-ci: si une fille de Tarchétios se manifeste auprès de la mère de Romulus, et même partage sa captivité par suite de la colère de Tarchétios devant le fait qu'elle ait refusé de s'unir au dieu, elle ne témoigne d'aucune bienveillance envers la mère de Romulus et Rémus. Si elle envoie celle-ci, qui est son esclave, s'unir au phallus surgi dans le feu du foyer royal, c'est par mépris pour elle, par un véritable abus d'autorité à son égard, parce qu'elle juge un tel comportement indigne d'elle-même, en dépit de la révélation faite par l'oracle qu'un enfant promis aux plus hautes destinées naîtrait de ce phallus.

Ces remarques doivent nous inciter à regarder avec la plus grande suspicion ce que la tradition romaine rapporte sur les circonstances de la venue sur le trône de Servius Tullius, et singulièrement sur la figure de Tanaquil et les relations établies entre elle et la mère du sixième roi de l'*Urbs*, point qui intéresse directement notre propos. Il est fort probable que ce qui est dit de Tanaquil, et plus généralement des femmes qui interviennent dans le récit traditionnel pour cette période, relève de la fiction, et finalement que Tanaquil ou Tullia ne recouvrent aucune réalité historique<sup>43</sup>. Après tout leur existence, dans les termes où le présente le récit

---

<sup>42</sup> Voir *Il pensiero storico classico*, I.c. à n.6.

<sup>43</sup> Il n'est sans doute pas impossible que le premier des Tarquins, venu de Tarquinies comme semble le garantir l'explication donnée par la tradition de son nom (= le Tarqui-

classique, implique l'existence de liens d'alliance familiaux entre les Tarquins et Servius Tullius dont on peut douter qu'ils aient un fondement réel. Certains textes évoquent, d'une manière contradictoire, comme femmes de Tarquin l'Ancien et de Servius Tullius, une Caecilia<sup>44</sup> et une Gegania<sup>45</sup> : on peut envisager qu'ils gardent la trace d'informations d'état-civil sur les épouses de ces rois plus fiables historiquement que ce qui nous est dit de Tanaquil et de Tullia.

\*\*\*

nien), qui nous paraît toujours recevable, ait eu une femme étrusque et que cette femme se soit appelée Tanaquil. Mais les circonstances de son arrivée à Rome relèvent clairement de thèmes légendaires. Ainsi, outre le motif de la «dame au char», sur lequel nous allons revenir, on notera l'insistance sur la richesse du personnage - alors qu'il a été plus probablement un chef militaire (ce qu'admet d'ailleurs la tradition, mais on pourrait dire d'une façon marginale) : cette richesse d'une part s'inscrit, dans une perspective dumézilienne, dans le côté de «troisième fonction» du roi Ancus Marcius (voir en part. G. Dumézil, *Mythe et épopée*, I, Paris, 1968, p.278-280), et d'autre part reflète la discussion sur les biens des Tarquins telle qu'est s'est développée, au début du Vème siècle, entre la jeune République et les Tarquins réfugiés à Cumes puis leur héritier Aristodème de Cumes (selon la très juste observation de F. Zevi, *Demarato e i re «corinzi» di Roma*, dans *L'incidenza dell'antico, studi in memoria di E. Lepore*, Anacapri, 1991, p.291-314, en part. p.304; sur le thème des biens des Tarquins et son importance au début de la République, voir aussi A. Mastrocinque, *Romolo, la fondazione di Roma tra storia e leggenda*, Este, 1993, p.114-121, F. Coarelli, *Il Campo Marzio*, Rome, 1997, p.136-148).

<sup>44</sup> Le nom serait Gaia Caecilia, mais, suivant l'analyse proposée par A. Momigliano, *Tre figure mitiche*, art. cité à n.19, p.463-470, il paraît légitime de dégager de cette désignation (comme de celle de Gaia Taracia ou Fufetia) la divinité Gaia, connue par le calendrier d'Antium : on peut envisager que cette figure divine ait été associée au souvenir d'une Caecilia réelle, qui aurait été l'épouse d'un roi Tarquin. Sur Gaia Caecilia comme femme de Tarquin l'Ancien, Festus, 276 L, *liber de praenom.*, 7, et Varr., *ap. Pl.*, 8, 194, P. Fest., 85 L, qui l'identifient expressément avec Tanaquil; mais sur le caractère éventuellement secondaire de cette identification, voir A. Momigliano, *id.*, p.458-461. C'est sans doute cette difficulté de concilier l'existence, dans la tradition, de Tanaquil et celle, fondée sur d'autres données (rites de mariage, reliques dans le temple de Sancus), de Gaia Caecilia, qui explique que Plut., *Q.R.*, 30 = 271 e, en fasse non l'épouse de Tarquin l'Ancien, mais d'un de ses fils, non autrement précisé.

<sup>45</sup> Comme le notait F. Münzer, *RE*, 7, 1910, s.v. Geganius, c.927, le gentilice Geganius appartenait à une famille qui fut importante à date ancienne et on a attribué le nom Gegania (dont Getania est une simple variante graphique) à plusieurs figures féminines de cette époque : une des deux premières Vestales, sous Numa, selon Plut., *Num.*, 10, 1, la première belle-mère à laquelle se soit opposée sa bru, une Pinaria, dans l'histoire de Rome, sous le règne de Servius, selon Plut., *Num.*, 25, 13, la femme de Tarquin l'Ancien (et donc équivalente à Tanaquil) selon une version rapportée en DH, 4, 7, 4, pour la légende de la naissance de Servius Tullius, mais celle de Servius lui-même pour Valerius Antias, *ap. Plut.*, *De fort. Rom.*, 10 = 323 c = *H.R.R.*, fr. 12. Dans cette dernière version, elle aurait été une première épouse de Servius (avant donc son alliance avec la fille de



Le peu de crédibilité qu'on peut accorder aux figures de Tanaquil et Tullia, telles que la tradition les présente, a depuis longtemps incité à reconnaître en elles la projection historicisée de données religieuses<sup>46</sup> et la découverte d'une *sors* inscrite du IV<sup>e</sup> siècle évoquant les rapports, positifs puis négatifs, du roi Servius et de la Fortune, a apporté un appui de poids à la thèse privilégiant dans la geste de ce roi, et par contrecoup dans celle de Tarquin l'Ancien, le rôle de la déesse Fortuna<sup>47</sup>, dont Tanaquil et Tullia, chacune, à leur manière, ne seraient que des hypostases<sup>48</sup>. Le destin contrasté du sixième roi de Rome, d'origine servile mais né par le miracle du phallus surgi du foyer royal et reconnu et protégé par Tanaquil jusqu'au moment décisif où elle lui permet de profiter de l'occasion fournie par le meurtre de Tarquin l'Ancien, mais ensuite en butte aux menées d'une autre femme, sa fille Tullia, jusqu'à son assassinat, illustrerait, comme l'exprimait déjà le texte de la *sors* du IV<sup>e</sup> siècle, les vicis-

---

Tarquin l'Ancien, affirmée par la tradition courante) et ce serait à l'occasion de la mort de celle-ci que se serait passé le prodige des flammes entourant la tête du futur roi. Cette étrange histoire, qui fait intervenir le prodige à un moment où Servius est déjà adulte et permet à la suite de l'histoire de se dérouler selon le schéma habituel, peut représenter une tentative de conciliation entre une donnée d'état-civil étrangère au récit classique (Servius époux d'une Gegania) et celui-ci (où Servius a dès sa naissance des rapports avec les Tarquins, notamment avec Tanaquil, et devient le gendre de Tarquin l'Ancien). En revanche la présentation de Gegania comme épouse de Tarquin l'Ancien (et non de Servius) apparaît dans une variante présentée par Denys comme divergente par rapport à la tradition classique, et réagissant contre l'impossibilité chronologique à ce que le Superbe soit fils de Tanaquil. Elle nous paraît de ce fait moins susceptible d'avoir conservé une information ancienne et fondée. J. Gagé a voulu voir dans Gegania une ancienne déesse (Les femmes de Numa Pompilius, dans *Mélanges... offerts à P. Boyancé*, Rome, 1974, p.281-282), ce qui nous semble peu convaincant.

<sup>46</sup> C'était déjà la thèse de L. Euing, *Die Sage von Tanaquil*, Francfort, 1933, qui devait susciter la réaction négative de A. Momigliano, *Tre figure mitiche*, art. cité à n.19, p.456-463, tenant pour le caractère strictement humain de Tanaquil. Mais L. Euing mettait en rapport Tanaquil avec Vesta, non avec Fortuna, ce en quoi il avait certainement tort.

<sup>47</sup> Inscription *ILLRP*, 1170 = *CIL*, I<sup>2</sup>, 2841; publication par M. Guarducci, *La Fortuna e Servio Tullio in una antichissima sors*, dans *RPAA*, 25-26, 1949-1951, p.23-32; aussi *Ancora sull'antichissima sors col nome di Servio Tullio*, dans *PP*, 15, 1960, p.50-53, *Ancora sull'antichissima sors della Fortuna e di Servio Tullio*, dans *RAL*, 10, 27, 1972, p.183-189.

<sup>48</sup> Parmi les nombreuses contributions traitant de ce thème, nous évoquerons J. Gagé, *Tanaquil et les rites étrusques de la «fortune oiseleuse»*, dans *SE*, 22, 1952-1953, p.79-105 = *Enquêtes sur les structures sociales et religieuses de la Rome primitive*, Bruxelles, 1977, p.15-35, J. Champeaux, *Fortuna, le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain*, I, Rome, 1982, p.274-333, 441-446, P.-M. Martin, art. cité à n.1, p.13-15, C. Grottanelli, *Servio Tullio, Fortuna e l'Oriente*, dans *D Arch*, 3, 5, 1987, p.71-110, F. Coarelli, *Il Foro Boario*, Rome, 1988, p.319-323, G. Capdeville, art. cité à n.6, p.66-68.

situdes de la fortune et les retournements de la faveur de la déesse qui l'exprime.

Nous ne voulons pas remettre en cause le principe de cette explication, d'autant plus qu'elle s'inscrit dans une donnée historique maintenant bien cernée: l'évolution de la royauté dans la Rome du VI<sup>ème</sup> siècle vers un pouvoir de plus en plus personnel, apparenté à la tyrannie grecque, dont Aristodème à Cumes et Thefarie Velianas à Caeré fournissent des exemples dans des zones voisines. Un trait important de cette évolution est justement constitué par l'instauration d'une relation privilégiée entre le maître du pouvoir et une divinité féminine, qui est sa protectrice attirée: c'est ce qu'on constate également à Pyrgi, lorsque, vers la fin du VI<sup>ème</sup> siècle, Thefarie Velianas édifie le majestueux temple B en l'honneur d'une Junon-Uni qui recouvre une Astarté phénicienne. Cette divinité féminine, de l'amour et de la guerre tout à la fois, a certainement été conçue comme lui ayant permis d'accéder au pouvoir et le protégeant dans son rôle dirigeant<sup>49</sup>. Cependant nous ne pensons pas que cet indéniab le arrière-plan historique suffise, à lui-seul, à rendre compte de la légende romaine qui nous occupe, avec le rôle qu'elle prête, pour cette période, à des figures féminines.

Si la négation par A. Momigliano de tout caractère divin pour la figure de Tanaquil et ce qu'elle recouvre était certainement excessive<sup>50</sup>, elle garde au moins le mérite d'attirer l'attention sur le fait que ce personnage - et les autres figures féminines qui interviennent à côté d'elle - ne peuvent être ramenées, purement et simplement, à la transposition dans l'histoire de la Rome du VI<sup>ème</sup> siècle de ce qui serait une mythologie, ou une théologie de la Fortune ou d'une divinité féminine comparable. C. Grottanelli a proposé d'interpréter l'ensemble du récit sur Servius Tullius à partir de données religieuses d'origine orientale: cette tentative, à notre avis, n'a pas abouti à un résultat probant et laisse entièrement de côté un aspect aussi essentiel dans la présentation de l'histoire de ce roi que son analogie avec la geste de Romulus et donc son rôle de «premier roi»<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> Là encore, dans une vaste bibliographie nous nous contenterons de citer M. Verzàr, *Pyrgi e l'Afrodite di Cipro, considerazioni sul programma decorativo del tempio B*, dans *MEFRA*, 92, 1981, p.35-86, M. Torelli, *Storia degli Etruschi*, Rome-Bari, 1981, p.175-178, C. Grottanelli, art. cit. à n.48, p.87, F. Coarelli, *Il Foro Boario*, p.351-356, F.-H. Massa-Pairault, *Iconologia e politica nell'Italia antica, Roma, Lazio, Etruria dal VII al I secolo a.C.*, Milan, 1992, p.43-53, M. Menichetti, *Archeologia del potere, re, immagini e miti a Roma e in Etruria in età arcaica*, Milan, 1994, p.102-113.

<sup>50</sup> Voir *supra* n.46.

En fait il faut tenir compte du fait, trivial, que la légende romaine ne nous met pas en présence d'une figure divine, mais de plusieurs personnages féminins qui, s'ils peuvent refléter des aspects liés à cette déesse, n'en ont pas moins leur consistance propre et sont situés sur un plan purement humain <sup>52</sup>. Vis-à-vis de Servius Tullius Tanaquil et Tullia peuvent sans doute être interprétées comme les aspects antithétiques de la même Fortune, tantôt favorable, tantôt hostile: il est nécessaire cependant de tenir compte du fait qu'il s'agit, dans notre récit, de deux personnages distincts. Par ailleurs Tanaquil n'intervient pas seulement par rapport à Servius, mais aussi par rapport à Tarquin l'Ancien - pour lequel le récit n'offre rien de comparable à la contrepartie négative du rôle de la Fortune que constitue la fin du règne de Servius. Plus généralement, nous avons vu que ce que le récit relate de ces deux femmes, dans leur relation avec les trois rois successifs que connaît cette période et singulièrement dans leur processus d'accession au trône, s'articule selon une claire structure pour laquelle la théologie de la Fortune en elle-même ne fournit pas d'explication.

Il est vrai que, dans le cas de Servius Tullius au moins, la déesse Fortune se manifeste d'une manière explicite. Ovide et Plutarque font état des amours entre le roi et la déesse, qui serait venue le rejoindre la nuit en passant par une fenêtre <sup>53</sup>. C. Grottanelli et F. Coarelli ont bien soulig-

<sup>51</sup> Voir *supra* n.6. Les propositions de C. Grottanelli, art. cité à n.48, nous semblent susciter de graves difficultés. Si on les suit, il faut admettre que l'influence orientale, assurée dans l'Italie de cette époque (exemple de Pyrgi, référence à la «dame à la fenêtre» dans la tradition romaine sur Servius Tullius), se traduise par l'adoption de mythes, et non simplement de données cultuelles (comme pour cette «dame à la fenêtre») ou rituelles (comme cela peut être le cas pour le motif de la hiérogamie), ce dont on a aucune preuve, ni même aucun indice vraiment probant. L'existence même d'un mythe oriental originel sous-jacent peut être mise en doute : outre le type de lecture particulier que cela implique pour l'ensemble de l'épisode biblique de Jézabel, qui nous paraît contestable, il faudrait admettre que le mythe primitif ne soit plus perceptible que par cette unique histoire, où on doit supposer qu'il ait subi un retournement complet (au départ le roi est renversé par la Fortune dans son char, ce qu'on a dans le cas de Servius, mais dans le parallèle biblique allégué, le personnage féminin, qui prolongerait la déesse supposée première, est au contraire victime du roi monté sur son char; F. Coarelli, *Il Foro Boario*, qui suit pourtant les vues de C. Grottanelli, a bien noté, p.321, cette inversion).

<sup>52</sup> Il n'est ainsi pas indifférent que les femmes qui interviennent dans la légende de Servius soient, différemment, sa mère (Ocesia), sa protectrice Tanaquil qu'on peut à la rigueur considérer comme son amante, à l'instar de Fortuna dans la version conservée par Ovide et Plutarque, sa fille Tullia. Ramener tout cela à l'unité en imaginant une divinité féminine qui soit tout à la fois mère, amante, voire également fille, masque la logique du récit tel qu'il nous est parvenu.

<sup>53</sup> Ovide, *F.*, 6, 573-578, Plut., *Q.R.*, 36, *De fort. Rom.*, 10.

né l'intérêt de cette tradition, derrière laquelle se profile très vraisemblablement la référence à un culte rendu à la divinité orientale connue comme la «dame à la fenêtre», ce qui n'a rien de suprenant depuis les découvertes de Pyrgi<sup>54</sup>. À juste titre, ces savants ont refusé de voir dans cette légende le fruit d'une élaboration tardive et y ont reconnu une donnée ancienne, révélatrice de l'existence d'un culte rendu par le roi Servius à une divinité protectrice de matrice orientale et se traduisant par un rituel de hiérogamie, étranger aux habitudes romaines à l'époque classique. La fonction d'étiologie que cette légende joue vis-à-vis de la *Porta Fenestella*, et même son caractère aberrant par rapport à la mentalité romaine - si réticente, on le voit chez Tite-Live, à admettre l'idée de relations personnelles entre un être humain et une divinité<sup>55</sup> - paraissent être le signe de l'ancienneté de cette tradition.

Mais on ne peut manquer d'être frappé par la manière dont cette tradition ancienne est restée marginale, a été en quelque sorte évacuée du récit. Les historiens véritables, Tite-Live et Denys, n'en font pas état et elle transparaît dans des textes fondés sur les recherches érudites des antiquaires, dont on sait qu'ils ont souvent conservé des traces de traditions anciennes, extérieures au récit annalistique<sup>56</sup>. On la devine il est vrai dans un détail du récit annalistique: le fait qu'au moment de l'assassinat de Tarquin l'Ancien Tanaquil s'adresse à la foule romaine par une fenêtre du palais, pour lui affirmer que son époux est encore vivant et qu'il a chargé son gendre Servius d'assumer provisoirement ses fonctions. L'insistance avec laquelle nos textes reviennent sur ce point<sup>57</sup>, sans impor-

<sup>54</sup> Voir C. Grottanelli et F. Coarelli, *l.c.* à n.48; cette explication est justement retenue par T. J. Cornell, *The Beginnings of Rome*, p.146-147. F. Coarelli a proposé de reconnaître une attestation archéologique de ce culte dans la présence d'une chambre souterraine qu'il identifie comme un *thalamos* et d'une entrée qu'il définit comme une porte-fenêtre dans l'aire sacrée de Sant'Omobono dont la construction est attribuée à Servius, ce que la chronologie révélée par les fouilles semblerait confirmer (*Il Foro Boario*, p.311-313).

<sup>55</sup> Voir Liv., 1, *praef.*, 7; c'est cette attitude intellectuelle qui pousse l'historien à suspecter un viol de Rhea Silvia derrière la naissance de Romulus et Rémus (1, 4, 2) ou un mensonge de Numa derrière l'affirmation de ses relations avec Égérie (1, 19, 5). Ce scepticisme de l'auteur padouan est représentatif d'une attitude largement répandue chez ses concitoyens.

<sup>56</sup> Il s'agit dans ce cas de l'explication de la *Porta Fenestella*. Dans ses *Fastes*, Ovide procède de l'ouvrage homonyme de Verrius Flaccus et Plutarque a consulté, pour ce genre de renseignements, des sources antiques, en premier lieu Varron. Pour la connaissance de l'arrière-plan historique réel de la venue au pouvoir de Servius Tullius, on sait que ce type de sources avait conservé un certain souvenir du rôle des frères Vibenna (données p.ex. dans notre article *Le témoignage de Claude sur Mastarna/Servius Tullius*, dans *RBPh*, 68, 1990, p.86-108).

<sup>57</sup> Liv., 1, 41, 4, DH, 4, 5, 1, Plut., *Q.R.*, 36; cf. aussi *De vir. ill.*, 7, 4.

tance évidente, ne s'explique, comme l'ont bien noté C. Grottanelli et F. Coarelli, que par référence à cette tradition ancienne sur la «dame à la fenêtre», dont il serait un avatar secondaire, un prolongement intégré dans le récit classique. Mais il est remarquable que, dès lors, ce motif de la «dame à la fenêtre» n'est plus mis en rapport avec une figure divine, une divinité féminine qui pour les Romains serait Fortuna, et n'implique plus des rapports entre le roi Servius et une déesse qui aurait été sa protectrice et son inspiratrice tout au long de sa vie, d'une manière analogue à ce qu'aurait été Égérie vis-à-vis de Numa - et la Fortune elle-même par rapport à lui dans le type de tradition représenté par Ovide et Plutarque. Ce motif de la «dame à la fenêtre» est devenu une sorte de bloc erratique, intégré dans la logique d'un récit qui ne laisse plus percevoir la présence d'une figure divine féminine originelle qu'à travers ces émanations humanisées, historicisées et insérées dans une structure qui lui appartient en propre que sont Tanaquil et Tullia.

\*\*\*

Ces considérations sur la «dame à la fenêtre» et la manière dont une réalité religieuse remontant à l'époque même du roi Servius Tullius semble avoir subsisté dans le récit que nous avons, mais en ayant été repensée à travers la perspective qui lui est propre - celle d'une déchéance progressive de l'institution royale qui, en que telle, ne saurait bien évidemment refléter une réflexion du VI<sup>ème</sup> siècle <sup>58</sup> -, peuvent nous induire à tenter d'aller plus loin dans la confrontation entre ce qu'on peut savoir des réalités de l'époque et la tradition historiographique.

Les fouilles de l'aire sacrée de Sant'Omobono sont venues jeter une lumière nouvelle sur cette période de l'histoire de Rome. Même si ce point fait toujours l'objet de discussions, l'interprétation la plus communément admise des restes que les fouilles ont permis de retrouver sur ce site est certainement celle qui, après une phase initiale de culte à ciel ouvert vers la fin du VII<sup>ème</sup> siècle, admet l'édification successive de deux ensembles monumentaux, le premier vers 570 av. J.-C., le second une trentaine d'années plus tard, avant une nouvelle destruction vers

---

<sup>58</sup> Il convient de bien distinguer ici le fait, qui a toutes chances d'être historique, d'une évolution au VI<sup>ème</sup> siècle de la royauté vers un pouvoir plus personnel, faisant intervenir la référence à une divinité féminine protectrice du souverain, de la présentation qui en est faite comme une dégénérescence progressive vers la tyrannie du Superbe, aboutissant au changement de régime, qui ne peut être le fait que des temps républicains.

l'extrême fin du VI<sup>ème</sup> siècle et un abandon prolongé de la zone jusqu'au IV<sup>ème</sup> siècle<sup>59</sup>. Ce qui fait, en termes de chronologie traditionnelle, que la première phase serait à rapporter au règne de Servius Tullius - en accord avec la tradition qui crédite ce souverain de la dédicace des deux temples jumeaux de Fortuna et de Mater Matuta<sup>60</sup> -, tandis que la seconde serait en relation avec Tarquin le Superbe, et que l'utilisation cultuelle de la zone s'arrêterait - pour un temps - au début de la République. De ce fait l'apport de ces monuments est susceptible de se révéler capital pour permettre d'appréhender ce qu'a été l'idéologie royale telle que Servius Tullius et Tarquin le Superbe ont pu la mettre en oeuvre. C'est le cas notamment pour Servius Tullius, pour qui l'érection de ce sanctuaire

<sup>59</sup> Selon la chronologie proposée par A. Sommella Mura, *La decorazione del tempio arcaico*, dans *PP*, 32, 1977, p.62-128, *Il gruppo di Eracle e Atena*, dans *PP*, 36, 1981, p.59-64 (mais chronologie légèrement remontée dans le catalogue de l'exposition *Enea nel Lazio, archeologia e mito*, Rome, 1991, p.115 : première phase dans les premières décennies, deuxième phase vers le milieu du VI<sup>ème</sup> siècle av. J.-C.; ces datations sont reprises par J. Martinez Pinna, *Tarquinio Prisco*, Madrid, 1996, p.57-58) et suivie par C. Ampolo, *Il gruppo acroteriale di S. Omobono*, id., p.32-35, F. Coarelli, *Il Foro Boario*, p.208-210, 219 (avec datation un peu plus haute pour la première phase : 580 av. J.-C.); en revanche M. Cristofani, *Osservazioni sulle decorazioni fittili arcaiche del santuario di Sant'Omobono*, dans *Quaderni del centro di Studio per l'Archeologia Etrusco-Italica, Archeologia Laziale*, 10, Rome, 1990, p.31-37, récuse l'existence de deux phases distinctes dans la décoration du sanctuaire, qu'il place vers 540/530; mais la division traditionnelle a été maintenue par G. Colonna, *Le due fasi del tempio arcaico di S.Omobono*, dans *Stips votiva, Papers Presented to C.M. Stibbe*, Amsterdam, 1991, p.51-63. Nous continuerons à suivre cette chronologie habituelle des données archéologiques, et parlerons donc d'une phase correspondant au règne de Servius Tullius et d'une autre correspondant au règne du Superbe (mais sans nous dissimuler le caractère conventionnel et éventuellement contestable de ces dénominations). En fait cette discussion n'a qu'une importance relative pour notre propos : ce qui nous importe est surtout de dégager une idéologie monarchique propre à cette période, qui serait reflétée par le décor du sanctuaire, susceptible d'avoir influencé la tradition littéraire; que l'attribution à Servius ou à un Tarquin (ou plusieurs) soit sujette à caution reste secondaire.

<sup>60</sup> Sur la confiance qu'il convient d'accorder aux traditions sur les dédicaces de temples, bonnes remarques de R. Bloch, *Le départ des Etrusques de Rome et la dédicace du temple de Jupiter Capitolin*, dans *RHR*, 149, 1961, p.141-156, même si les conséquences qu'il en tirait (fin de la monarchie étrusque vers 475 seulement) étaient certainement erronées. Les fouilles, dans leur état actuel, n'ont pas permis de déterminer si l'état du VI<sup>ème</sup> siècle comprenait déjà deux temples, comme on le constate par la suite, ou un seul; de même, dans le cas d'un temple unique, il est impossible de déterminer s'il a abrité une seule divinité ou deux (ainsi E. Simon, *Die Götter der Römer*, Munich, 1990, p.154). La tradition littéraire, au même titre que le devenir ultérieur du site avec ses deux temples jumeaux, ferait pencher vers l'existence de deux divinités, que ce soit dans le cadre d'un temple unique ou de deux : mais nous ne dissimulons pas que cela ne peut être tenu pour assuré (opinion différente dans J. Martinez Pinna, *Tarquinio Prisco*, p.161).

paraît avoir représenté le grand programme édilitaire de son règne, une sorte de manifeste de sa royauté, en rupture avec celle des souverains qui l'avaient précédé - vis-à-vis de qui, nous l'avons rappelé, il paraît assez probable qu'il ait été un usurpateur, qui se serait emparé du pouvoir par la force. Nous avons d'ailleurs déjà pu le noter à propos de la question de la «dame à la fenêtre», s'il faut suivre F. Coarelli dans son interprétation des restes archéologiques comme attestant la présence d'un *thalamos* auquel on accéderait par une porte-fenêtre<sup>61</sup>. Mais la portée idéologique de ce sanctuaire est aussi claire pour le règne de son successeur Tarquin: le groupe monumental d'Athéna et d'Héraclès<sup>62</sup>, qui appartient à la seconde phase de la vie du sanctuaire et qu'on serait donc enclin à attribuer, selon la chronologie la plus communément admise, à ce monarque et non plus à Servius, a, comme l'a très bien noté F. Zevi, une valeur dynastique et généalogique pour les Tarquins qui affirmaient se rattacher au héros à travers les Bacchiades de Corinthe<sup>63</sup>.

Or certains aspects de ce sanctuaire semblent susceptibles d'éclairer des points du récit traditionnel. C'est ainsi qu'on peut déjà souligner qu'il s'agit - selon l'hypothèse à nos yeux la plus probable - non d'un culte unique, dédié à la seule Fortuna, mais d'un culte double, dont le projet serait attribuable à Servius Tullius. Même si on ne peut savoir si l'aire sacrée abritait dès cette époque deux temples jumeaux comme cela sera le cas plus tard, ce roi semble avoir conçu et réalisé le sanctuaire comme abri-

<sup>61</sup> Voir *supra* n.54.

<sup>62</sup> Nous suivons ici l'interprétation proposée par A. Sommella Mura, art. cités à n.59, et suivie par M. Pallottino, *Servius Tullius à la lumière des nouvelles découvertes épigraphiques et archéologiques*, dans *CRAI*, 1977, p.216-235, spéc. p.225-7, R. Bloch, *La Rome des Tarquins et sa religion*, dans *Gli Etruschi e Roma, incontro di studio in onore di M. Pallottino*, Rome, 1979 (1981), p.127-137, spéc. p.129, C. Ampolo, art. cité à n.59 et *Roma arcaica fra Latini e Etruschi*, dans *Etruria e Lazio arcaico*, Rome, 1987, p.75-87, spéc. p.85-86, M. Cristofani, *Sulle terrecotte di S. Omobono*, dans *PP*, 1981, 36, 1981, p.31-32, G. Colonna, *Il maestro dell'Ercole e Minerva, nuova luce sull'attività dell'officina veiente*, dans *Op Rom*, 16, 1987, p.7-41, spéc. p.32; elle a été contestée par F. Coarelli, *Sull'area sacra di S. Omobono*, dans *PP*, 36, 1981, p.35-38, *Il Foro Boario*, p.230-234, qui interprète la personnage féminin comme Fortuna; mais le rapprochement avec la scène de la déesse Athéna introduisant son protégé Héraclès dans l'Olympe nous paraît imposer l'identification avec la déesse à l'égide - même si F. Coarelli a raison de noter que la personnalité de la déesse qui agit en protectrice du roi et en donneuse de souveraineté peut s'accommoder d'identifications variables (Aphrodite, Astarté, ou la Fortuna latine).

<sup>63</sup> Voir F. Zevi, art. cité *supra* à n.43, et notre article *La référence à Héraclès de part et d'autre de la révolution de 509*, communication au colloque *Réception du mythe grec en Italie*, sous la direction de F.-H. Massa-Pairault, Rome, 1996, à par aïbré.

tant non seulement la déesse de la fortune dont il s'estimait le protégé et dont il a continué, dans une partie au moins de la tradition ultérieure, à passer pour l'amant, mais également la déesse aurorale et maternelle qu'est Mater Matuta. On s'est beaucoup interrogé sur cette alliance d'une déesse de la chance et d'une déesse matronale, surprenante de prime abord, mais assez forte pour que le deux cultes soient rapportés au même *dies natalis*, le 11 juin <sup>64</sup>: or, quelles qu'aient été les raisons qui ont pu pousser Servius à associer ainsi Fortuna et Mater Matuta, on ne peut qu'être sensible au fait que cette situation cultuelle, associant étroitement une déesse maternelle et la divinité qui pour les Latins exprime la chance, répond à ce qu'offre le récit traditionnel sur les origines de Servius Tullius. Il n'apparaît pas seulement, lors de sa naissance et de son accession à la royauté, comme le protégé de Tanaquil, et donc de la Fortune dont on s'accorde à voir une hypostase dans la figure de la femme de Tarquin l'Ancien. Même si la place qui est la sienne la situe nettement en retrait vis-à-vis de Tanaquil, une autre figure féminine se manifeste alors: la mère de Servius, Oeresia. Cette coexistence, avec un rôle secondaire mais assurément indispensable, d'une figure maternelle à côté de la «faiseuse de rois» Tanaquil répond assez exactement au fait que, édifiant un grand complexe monumental dans la zone de Sant'Omobono, qui aurait été consacré, dans l'hypothèse où nous nous situons, dès ce stade au double culte de Fortuna et de Mater Matuta, Servius aurait voulu honorer non seulement la déesse de la chance dont il s'affirmait le protégé, mais aussi une divinité plus simplement maternelle, à laquelle il devait rapporter le fait brut de sa naissance. Un autre indice, judicieusement relevé par J. Champeaux, vient appuyer cette relation entre le récit légendaire relatif à la naissance du sixième roi de Rome et les cultes de Sant'Omobono. Il paraît étrange, psychologiquement parlant, que la femme de Tarquin l'Ancien fasse tout pour pousser Servius Tullius sur le trône, alors qu'elle a des fils à elle dont on s'attendrait à ce qu'elle favorise en priorité les intérêts <sup>65</sup>. Cette intrusion du gendre à la place du fils sera d'ailleurs jugée intolérable par le fils de Tarquin l'Ancien et Tanaquil, le Superbe. Or un

<sup>64</sup> Sur cette question, on pourra se reporter à J. Champeaux, *Fortuna*, p.311-316, F. Coarelli, *Il Foro Boario*, p.325-328.

<sup>65</sup> Il semble douteux qu'on puisse accepter l'existence pour Rome de règles de succession faisant appel au gendre plutôt qu'au fils, que reflèteraient la succession de Tarquin l'Ancien à Servius puis celle de Servius au Superbe (sur cette question, P.-M. Martin, *L'idée de royauté à Rome*, p.19-39). Il paraît d'ailleurs historiquement peu probable que des liens matrimoniaux aient réellement existé entre Servius Tullius et les Tarquins.



rite remarquable de la fête des Matralia - destinée à honorer Mater Matuta, titulaire d'un des deux temples de l'aire sacrée de Sant'Omobono - consistait, pour les matrones romaines, à bercer non leurs propres enfants, mais les enfants de leurs soeurs. Dans la légende de Servius Tullius, cette bizzarerie - dont G. Dumézil a bien dégagé le sens quant à la conception de l'Aurore, ce qui ne nous importe pas ici - évoque nettement la situation de Tanaquil, s'occupant de favoriser le destin non de ses propres enfants - comme le futur Superbe -, mais de l'enfant d'une autre, sa captive Ocresia. Sur ce point encore une particularité du récit traditionnel, avec le rôle différencié et à première vue aberrant qu'il confère à Tanaquil et à Ocresia, peut être mise en relation avec les données religieuses de l'aire sacrée de Sant'Omobono<sup>66</sup>.

Ainsi les relations confiantes et amicales que le récit traditionnel établit entre Tanaquil et sa captive Ocresia, mère de Servius Tullius, mais dont nous avons vu qu'elles n'ont guère de chances de reposer sur la moindre réalité historique et dont une tradition archaïque comme le récit de Promathion n'offre pas d'équivalent, pourraient représenter le report dans la légende du sixième roi de Rome de l'attachement dont il aurait fait preuve non seulement à Fortuna, mais à deux divinités féminines à la fois, associant Mater Matuta à sa protectrice attitrée Fortuna. Mais ce n'est pas le seul point du récit pour lequel la considération des données de Sant'Omobono peut se révéler intéressante. Un autre point mérite d'être pris en considération, qui cette fois relève du décor de la seconde phase, ce qui, selon la chronologie la plus généralement admise, reporterait, dans le récit traditionnel, à la figure de Tarquin le Superbe.

On rencontre en effet dans l'iconographie des plaques de revêtement de terre cuite qui servaient à décorer les édifices cultuels de cette époque un motif qui revient avec insistance - on le rencontre, outre à Sant'Omobono, à Velletri dans le Latium: les plaques qui ornaient symétriquement la sima du fronton présentent, convergeant vers le centre, deux séries de deux chars, un trige aux chevaux normaux suivi d'un bige aux chevaux munis d'ailes qui en dénotent le caractère divin, sur lequel ont pris place, outre l'aurige, à gauche un personnage masculin, à droite un personnage féminin. Comme l'a relevé M. Torelli, on a affaire à une scène de *nuptiae*, le personnage masculin et le personnage féminin allant manifestement à

<sup>66</sup> Sur cette question, voir J. Champeaux, *Fortuna*, p.315; l'auteur renvoie aux analyses proposées par G. Dumézil pour le rituel romain (qu'on trouvera en particulier dans *Religion romaine archaïque*, Paris, 1966, p.63-67).

la rencontre l'un de l'autre <sup>67</sup>. Mais, étant donné le détail des chevaux ailés, qui renvoie au monde surnaturel, il ne peut s'agir que d'une hiérogamie, et le personnage féminin doit être une divinité. Par conséquent, ainsi que le note notre collègue italien, «non possiamo fare a meno di ricollegare questo dato con la tradizione che collocava nel santuario di S. Omobono il luogo della mitica ierogamia di Servio Tullio con la dea Fortuna» <sup>68</sup>. Cette iconographie rentre clairement dans le même contexte d'idéologie royale renouvelée, insistant sur le rapport personnel entre le détenteur du pouvoir et une divinité féminine avec laquelle il a une relation privilégiée, que nous avons déjà évoqué comme caractéristique du VI<sup>ème</sup> siècle.

Que le personnage masculin soit en effet à comprendre comme le roi, auquel est ainsi conférée une héroïsation à laquelle ses exploits lui donnent droit, paraît confirmé par un autre type de représentation qu'offrent ces plaques de revêtement. On rencontre à Préneste, selon un modèle qu'on peut probablement reconstituer aussi pour Cisterna, une iconographie où l'aurige du char aux chevaux ailés est clairement une femme - donc une déesse -, que vient rejoindre, montant sur son trige, un guerrier <sup>69</sup>. Ce personnage au départ humain qui monte sur le char divin est un mortel en voie d'héroïsation. Il a mérité celle-ci par ses hauts faits guerriers: c'est à eux que se réfère son équipement militaire.

On a bien dégagé le poids du modèle des héros du mythe hellénique, et notamment d'Héraclès, dans cette conception d'un guerrier victorieux - en l'occurrence le roi triomphant - acquérant l'immortalité par des

<sup>67</sup> Pour l'analyse détaillée de ces documents (et les données archéologiques complètes), voir M. Torelli, *I fregi figurati delle regiae latine ed etrusche, immaginario del potere arcaico*, dans *Ostraka*, 1, 2, 1992, p.249-274; voir également F.-H. Massa-Pairault, *Iconologia e politica*, p.48-53, et M. Menichetti, *Archeologia del potere*, p.93-102.

<sup>68</sup> Art. cité, p.257. Certains points restent discutés : ainsi M. Torelli estime, contre l'avis de A. Andrén, *Architectural Terracottas from Etrusco-Italic Temples*, Lund-Leipzig, 1940, p.410-411, que l'aurige des chars où apparaît celle qu'on peut interpréter comme la déesse à laquelle va s'unir le personnage masculin mortel, est de sexe féminin et non masculin (p.252-253), ce qui bien sûr peut être intéressant quant à la question de la présence de deux divinités féminines différenciées (dans le cas de Sant'Omobono Mater Matuta à côté de Fortuna). Le sens du dédoublement des chars reste peu clair (redoublement purement formel ou fonctionnel, avec p.ex. présence à côté du roi de son associé/successeur ?).

<sup>69</sup> Voir M. Torelli, art. cité à n.67, p.258-260, et F.-H. Massa-Pairault, M. Menichetti, *o.c.* à n.67, respectivement p.51 et 96; pour la définition de la déesse comme Fortuna, divinité par ailleurs de premier plan à Préneste, voir G. Colonna, *Praeneste arcaica e il mondo etrusco-italico*, dans *Le necropoli di Praeneste, Palestrina*, 1990 (1992), p.41-42.

exploits qui le haussent au-dessus de la simple humanité<sup>70</sup>. Le discours est explicite à Acquarossa où les deux chars, celui, aux chevaux mortels, du guerrier et celui, aux bêtes ailées, portant le personnage féminin divin (à moins qu'il ne s'agisse du mortel, cette fois représenté héroïsé)<sup>71</sup>, sont insérés dans une séquence où sont aussi représentés deux des travaux d'Héraclès, le taureau de Crète et le lion de Némée. Il s'agit donc d'exalter le mortel qui, comme le héros à la peau de lion, a su gagner l'immortalité par ses hauts faits: il n'est pas besoin de rappeler le poids qu'a eu cette légende à Rome - lieu où, selon la tradition, se serait faite la révélation du caractère divin d'Héraclès. Et c'est expressément à ce modèle que s'est référé le souverain - Tarquin le Superbe si on se rapporte à la tradition - à qui est dû le décor de la deuxième phase du temple de Sant'Omobono: la pièce maîtresse en est constituée, précisément, par le célèbre groupe d'Athéna et Héraclès<sup>72</sup>.

Mais par là nous rejoignons un autre motif important de la tradition sur les rois de la période étrusque de Rome: le thème de la «dame au char», tel qu'il a été mis en oeuvre, dans des sens opposés, pour Tanaquil vis-à-vis de Tarquin l'Ancien, puis Tullia vis-à-vis de Servius Tullius et Tarquin le Superbe<sup>73</sup>. Des études comme celles de A. Borghini et A. Johner ont bien dégagé ce qu'il révélait du rôle du personnage féminin comme donneur de souveraineté, alternativement dans un sens positif et dans un sens négatif, vis-à-vis d'un roi légitime et d'un tyran<sup>74</sup>. Elles ont utilement rapproché sur ce point la légende romaine du stratagème de Pisistrate rentrant à Athènes sur un char sur lequel l'accompagnait une fausse Athéna, ou la tradition phrygienne sur Gordios. Mais il faut bien voir qu'à Rome on n'a pas affaire seulement à l'application d'un thème

<sup>70</sup> Voir, outre les travaux cités à la note précédente, ceux cités n.62 à propos du groupe de Sant'Omobono.

<sup>71</sup> Le sexe du personnage à cheveux longs et dont le vêtement descend jusqu'aux pieds qui accompagne l'aurige sur le bige aux chevaux ailés qui précède la procession triomphale d'Acquarossa fait l'objet de discussion: ce serait une homme, vêtu d'une *vestis longa, non cincta*, et donc le triomphateur pour M. Torelli, art. cité à n.67, p.264, et I. Berlingo, catalogue de l'exposition *Carri da guerra e principi etruschi*, Viterbe (Rome), 1997, p.64, mais une femme, et donc la déesse qui l'introduit dans l'Olympe, pour F.-H. Massa-Pairault, *Iconologia e politica*, p.46.

<sup>72</sup> Pour les références, voir n.62. Cette valeur héroïque n'est pas exclusive de la signification dynastique que nous avons signalée *supra* n.63.

<sup>73</sup> M. Torelli, art. cité à n.67, p.260, met explicitement en rapport l'iconographie connue pour Préneste (et Cisterna), avec le guerrier qui rejoint sur son char la femme qui guide le trige aux chevaux ailés, et la tradition romaine sur le *carpentum* de Tullia.

<sup>74</sup> Voir travaux cités à n.34.

légendaire général, selon lequel la souveraineté se voit conférée au futur chef dans un épisode qui fait intervenir une femme et un char. Le récit des historiens romains, avec son utilisation dédoublée et différenciée du motif, au niveau du premier puis du second Tarquin, est sans aucun doute à comprendre en relation avec ce qui a existé préalablement dans l'*Urbs* et que l'iconographie de Sant'Omobono nous fait percevoir: le recours au motif de la «dame au char» tel qu'il avait été mis en oeuvre par les tyrans du VI<sup>ème</sup> siècle, Pisistrate à Athènes et ses semblables en Italie, comme Tarquin le Superbe à Rome<sup>75</sup>. Ce sont eux qui ont introduit l'image de la femme sur son char, dans une scène qui avait à ce stade un sens d'héroïsation du personnage qui, comme le tyran, affirmait s'élever par ses exploits au-dessus du lot commun de l'humanité.

Nous verrions donc dans ces occurrences du thème de la «dame au char», donneuse de souveraineté, qu'offre la légende romaine, non la transposition directe à Rome d'une mythologie connue ailleurs, mais la reprise - comme nous l'avons également envisagé pour la dualité Tanaquil/Ocresia dans le récit sur les origines de Servius Tullius - de données préexistantes relevant de l'idéologie royale du VI<sup>ème</sup> siècle, telle que les fouilles de Sant'Omobono en particulier nous la font percevoir, réinterprétées en fonction de la vision qu'on a pu s'en faire à une période ultérieure. Du temps de la République l'affirmation de la nature surhumaine d'un individu, que proclamait orgueilleusement cette idéologie héroïque, n'était assurément plus de mise. Même lorsque le motif de la «dame au char» garde son sens positif, ce qui est le cas pour la scène du Janicule, il est prudemment ramené à des dimensions humaines - comme le soulignait bien A. Momigliano, Tanaquil n'est pas une déesse, n'est plus purement et simplement la déesse Fortuna - et se ramène à une scène de présages parfaitement admissible dans la religion romaine. Mais le même motif peut être aussi tourné dans un sens négatif: c'est ce qui advient avec la criminelle Tullia. Tout se passe donc comme si le nouveau régime instauré après 509, dans la présentation qu'il faisait de la période précédente, avait repris des éléments hérités des représentations des temps monarchiques, mais les avait repensés en fonction de ses perspectives propres, et s'en était servi pour élaborer ce récit centré sur la déchéance progres-

<sup>75</sup> Sur cette question, outre les travaux consacrés spécifiquement au cas de Sant'Omobono, cités *supra* n.62, on verra, pour la diffusion du thème en Italie centrale, G. Colonna, art. cité à n.62; outre le groupe de Véies qu'il étudie dans cet article, il signale, p.32-33, n.80 et 81, l'existence d'une seconde représentation du groupe Athéna/Héraclès à Véies et d'une autre à Satricum

sive de l'institution royale et l'inéluctabilité de l'avènement de la *libera res publica*, dont nous avons rappelé la puissante architecture <sup>76</sup>.

Dès lors il n'était plus question d'admettre que la montée des rois sur le trône avait été favorisée par l'intervention directe de divinités comme Fortuna. Celle-ci était sagement ramenée à une dimension humaine dans le personnage de Tanaquil. Elle transparaissait sans doute mieux, avec sa force primitive, dans la figure de Tullia, qui prenait directement en mains les destinées de son époux Tarquin et jouait un rôle actif dans son accession au pouvoir: mais Tullia était une figure honnie, digne complice du tyran dont l'expulsion marquait la fin du temps des rois. Tanaquil, elle, gardait sans doute un aspect positif: une certaine ambiguïté planait cependant sur son rôle dans la prise de pouvoir de Servius Tullius, et même sa place à côté de son époux Tarquin l'Ancien, quoique réduite à une simple fonction d'annonciatrice d'une fortune dont elle n'était plus la maîtresse, lui donnait une importance divinatoire dans laquelle les matrones romaines ne pouvaient guère se reconnaître. Au fond, même sous la forme d'avatars historicisés de leur ancienne grandeur, ces hypostases de figures divines que sont Tanaquil ou Tullia restaient étrangères aux réalités du monde romain du début de la République dans lequel la tradition sur cette partie de la période royale a dû se former, et qui laissait à l'abandon les cultes de Sant'Omobono, trop marqués par l'utilisation qui en avait été faite à la période précédente. Pour les Romains des temps républicains, le modèle féminin qu'offrait l'histoire de cette période était la beaucoup plus rassurante Lucrèce, ce prototype de la matrone confinée dans ses tâches domestiques et dont le coup d'éclat consistait à se sacrifier par fidélité à son sentiment de *pudor*. Nous sommes loin des «maîtresses-femmes» du temps des rois étrusques.

---

<sup>76</sup> Bien entendu d'autres éléments en dehors du souvenir des traits de l'idéologie royale du VI<sup>e</sup> siècle ont dû concourir dans l'élaboration du récit tel qu'il nous est parvenu. Dans l'épisode de Tullia contribuant, avec son char, au renversement de son père Servius Tullius au profit du gendre de celui-ci, son époux Tarquin le Superbe, il est très probable que le modèle grec de la légende des Atrides a joué. Voir sur ce point notre article *Famille des Tarquins et famille des Atrides*, à paraître dans *RHR*.

